

内的体験をめぐるⅢ

(最終回)

吉田 裕

8、主体の経験から無為へ

今や私たちは、内的体験のなかに深く入り込んでいる。その記述を辿りながら、記述が途絶えそうになるところまで来ている。私たちは、内的体験のさまざまな現れ方を見てきたが、もう一つ見ておきたい。これまで依拠してきた視点は、主にキリスト教にかかわるものだったが、それをもう少し一般的な視点に引き寄せる。『内的体験』のなかには、より論証的に記述しようとした箇所が多く見いだされるので、それを辿ってみる。バタイユは、客体`objet`および主体`sujet`という用語を使って、彼の体験を記述している。

最後に体験は、客体と主体との融合を達成する。このとき経験は、主体としては非知となり、客体としては未知となる。〔序論草案〕⁽⁴⁾

引用では、内的体験とは、つまるところ客体と主体の融合であり、そのとき両者は非知あるいは未知となる、とされている。客体と主体という問題設定は、単純に見えるとしても、もっとも現実的・実践的であって、宗教への偏向を逃れる設定であろう。引用は「序論草案」からで、明快と言えば明快だが、整理されすぎているようにも見える。もっと生々しい記述は、やはり「刑苦」のなかにある。それは次のような箇所である。

しかし、もはや主体＝客体の関係はない。だが、一方と他方の間に「大きく口を開けた裂け目」が存在する。そしてこの裂け目の中で、主体と客体は溶け去り、そ

ここに移行が、交感 *communication* が出現するが、ただし一方から他方への移行、交感ではない。一方も他方も明瞭な存在 *existence* を失うのである。主体にかかわる数々の問題、その知への意志は廃棄される。主体はもうそこにはなく、その発する問いは、もはや意味を持たず、おのれを導くべき原理を持たない。同様にして、いかなる回答ももはや可能ではない。回答とは「客体とはしかじかのものである」ということであろうが、もはや明瞭な客体はない。(「刑苦」)⁽⁴⁾

客体と主体は、平穏に融合する訳ではなく、「裂け目」をなお介している。交感が出現するが、一方も他方も明瞭な存在を失っているゆえに、何かと何かをつなぐ交感ではない。それは限界を持たない交流となる。そして限界のこの欠如のために、交流は終わらないものともなる。

客体と主体のこの融合は、一挙になされるものではない。バタイユは彼の辿った経路を順序立ててつづさに語っているわけではないが、彼の書き残したもののなかに、注意を引く記述がいくつか見いだされる。「追伸」のなかのニーチェに関する部分に次のような叙述がある。

客体の供犠には私たちを真に解放する力はないと確信して、私たちは、しばしばもっと遠くまで、すなわち主体の供犠にまで行こうという欲望を経験する。(「追伸」)⁽⁵⁾

供犠とは破壊だが、その意味では、客体に「明瞭な存在を失」わしめることであろう。だが客体がその存在を本当に失うためには、客体の一方の輪郭を保証している主体の輪郭も失われねばならない。ここでは客体の供犠から主体の供犠へいうプロセスが想定されている。客体の破壊による不安 (*angoisse*、苦悩とも訳される) は、主体に反映するだけではなく、主体を破壊するところまで進まなくてはならない。主体そのものの破壊の上で、主体は本当の意味では初めて法悦に到達するだろう。なぜなら、客体について言うとしても、客体が交感のうちに入りうるのは、主体が破壊され、制約が最終的に取り払われて出現する場によってであるからだ。主体のこの経験については、「序論草案」では、次のように簡潔に述べられる。

「自己自身 *soi-même*」というのは、世界から自身を分離する主体などではない。そうではなくて一つの交感の場、主体と客体との融合の場である。（「序論草案」⁽⁴⁾）

辿り得る限りで言えば、客体と主体の間にこのような交感の場を作り出せるのは、最後には主体、正確に言えば、解体する主体だけである。内的体験は、最後に主体の上に戻ってきて、それを破壊する。パタイユが一番熱を込め、様々な角度から語ったのは、主体の上に展開される経験である。それがもっとも精密に記述されたのは、「刑苦」の次のような箇所であろう。彼はそれを純粹経験と呼んで分析している。

私が純粹体験と名づけている体験の図式を、もう一度示してみよう。まず最初に私は知の極点に達する（一例をあげれば、私は絶対知のものまねを演ずる。方法はどんなものでもよい。ただ、このことは、知を欲する限りない精神的努力を前提とする）。この時私は、自分が何も知らぬということを知る。自己たる私は、全体者たろう（知によって）と願ったが、不安の中に落ち込む。この不安を引き起こす動因は、私の非知であり、救いがたい非意味である（ここで非知は、個々の知を廃絶するのでなく、それらの持つ意味を廃棄し、それらからあらゆる意味を取り去る）。すっかり事が済んでから、ようやく私は、私が今語っている不安がどんなものであるかを知ることができる。不安は、交感しようとする欲望、つまり自己を減ぼそうとする欲望があることを推測させるが、完全な解決があるとは推測させない。同時に不安は、交感に対して、自分を減ぼすことに対して、私が恐怖していることを証し立てる。不安は、知という主題そのものの中にすでに与えられている。すなわち自己たる私は、知を通して、全体者となり、交感し、自己を失い、しかもなお自己であり続けようと欲するからだ。交感のためには、それが起こる前に、主体（私、自己）と、客体（完全に把握していない以上、部分的に不確定である）とが定置される。主体は客体を所有しようとして、客体に襲いかかる（……）。しかし、主体は、自身を減ぼすことしかできない。すなわち、知ろうとする意志の持つ非意味、あらゆる可能事が打ち当たる非意味が、突如到来し、自己にむかって、彼が失われようとしていること、そしてそれと共に知を失なおうとしていることを知らしめる。自己が、知りまた自己たろうとする意志の中に残存する限り、不安は存続するが、もし自己が、彼自身を放棄し、彼自身とともに知を放棄するなら、そして、この放棄の中で非知に身をゆだねるならば、法悦 *ravissement* がそこにはじまる。法悦の中で私の存在は、また一つの意味を見つけるが、その意味はすぐさま自己に関与す

る。すると、それは「私」の法悦、自己たる私の所有する法悦となり、全体者たろうとする私の意志に満足を与えてしまう。こうして私は我に返るが、そうするや否や、交感も、私自身の喪失も停止する。私は自身を放棄することを止めてしまい、私はそこにとどまる。ただし一つの新しい知を得るのだが。（「刑苦」⁹⁵）

イブセとは、ラテン語起源の哲学用語で、自己を意識した自己同一的な存在を指す。これまで主体と客体は均等に眺められていたが、ここでは出来事の全体が、主体——自己——の側に引き絞られて眺められている。最初〈自己たる私〉は、〈知を通して全体者たろうとする〉。〈知〉とは、何かを知ろうとすることであって、おそらく客体との関係、〈私〉としての主体が客体に対して持つ関係である。そして知を通すことで、〈私〉は、〈客体を所有し、客体に襲いかかる〉。これは、知が客体との関係であるなら、この関係を通して、主体が客体の破壊に及び得ること指していて、客体の供犠であろう。

知による客体の破壊は、〈私〉の側から詳細に語られている。〈私〉には、最初から不安を感じ取られる。〈そして不安のなかに落ち込む〉。この不安は、〈知ろうとする意志が非意味にうちあたってしまう〉ことによる。知ることが過剰になって、上記のように客体を破壊するとき、それは知の一方の根拠を支えてきた客体が不在になることであって、知そのものが依拠すべき先が揺らいでしまうのだ。そして、この動揺は、知のもう一つの根拠である主体すなわち自己の側にも波及する。〈彼自身とともに知を放棄する〉と言われているが、私たちの関心から言えば、知とともに自己が失われると言ったほうがいい。知と自己のこのパ・ド・ドウのなかで、主体が知ならざるものつまり非知に身を委ねること、これは主体の供犠であろうが、それは〈私〉を〈私ならざるもの〉へと変えていく。それは〈私〉を〈私〉という限界の外に出さしめることであって、その解放する作用ために法悦をも与えることができる。

だが、一足飛びに法悦に達するわけではない。〈私〉が〈私ならざるもの〉へと変わるところに現れるのは、〈私〉が〈私〉でなくなるのだから、当然ながらまず不安だろう。だがそれは法悦ともなる。この不安と法悦の同一性あるいは交代は、バタイユの経験の要を為す部分だが、バタイユはそれを次のように書いている。〈自己が、知り自己たろうとする意志の中に残存する限り、不

安は存続するが、もし自己が、彼自身を放棄し、彼自身とともに知を放棄する
なら、そして、この放棄の中で非知に身をゆだねるならば、法悦がそこにはじ
まる。自己自身たろうとする立場からは、それは不安な経験だが、自己自身
を放棄する決心がついたところから、それは法悦に変わる。これは十分理解で
きる分析だろう。

しかしながら、この引用でもっとも特徴的なのは、法悦の後のことまで言及
されているという点である。バタイユは次のように言う。〈法悦の中で私の存
在は、また一つの意味を見つけるが、その意味はすぐさま自己に^{イブキ}関与する。す
ると、それは「私」の法悦、自己たる私の所有する法悦となり、全体者たろう
とする私の意志に満足を与えてしまう。こうして私は我に返るが、そうするや
否や、交感も、私自身の喪失も停止する。私は自身を放棄することを止めてし
まい、私はそこにとどまる。ただし一つの新しい知識を得るのだが〉。ここで
は、〈私〉は、法悦の中ですら〈ひとつの意味を見つけ〉てしまうのである。
たとえば消え去りつつも、消え去ったのは〈私〉だと言い立てるような余地が
残るかぎり、〈私〉は存続するのであり、こうして〈私〉が存続するなら、意
味を見いだしてしまうのは、不可避で不可欠の結果である。そして次のような
連鎖が引き起こされる。意味は〈すぐさま自己に関与〉する。するとそのた
めに、法悦を〈私の所有する〉ものとし、〈全体者たろうとする私の意志に満
足を与え〉てしまう。こうして、それは、〈私〉を回復させてしまう。最終的
には交感も停止し、〈私〉は〈我に返〉る。けれどもそのとき〈私〉は〈新しい
知〉を得る、とされている。

〈私〉は客体を破壊し、自己をも滅ぼすことで、全体者となり、法悦を経験
するが、その経験もひとつの意味であるのを見いだすことで、自己の放棄を止
めてしまう、あるいはそこから引き返すが、けれども、新しい知を得る。バタ
イユは そのように書いている。確かにその通りだろう。しかしながら、この
ように正確に記述された様相は、『内的体験』全体が与えるあの印象、なに
か途方もないものが生じ通過するという印象と、どこか背馳するのではない
か？

バタイユのなかにあった、恐怖の感情、響き渡る哄笑、白熱する暗黒、とい
ったものは、どこに行っただろう？ 彼のうちには何か取り返しのつかない

ものが現れたのではなかったのか？ 『内的体験』を読んできた者にとっては、こうした印象は強烈なものだった。それらは、ただ〈新しい知〉を代償として消え去る、ということなのか？ バタイユは、私は哲学者ではない、むしろ聖者だ、たぶん狂人だ、と言った（『内的体験』）。言いがかりをつけるようだが、この告白を盾にとつてに言うなら、上記の分析は狂人ではなくて、哲学者、それも下手な哲学者の分析ではないか、という感をぬぐうことが出来ない。少なくとも私はそうだ。自己^{イフセ}などという用語を使うことで、かえってそこから抜け出せなくなったのではないのか？

途方もないものが生起したという、少なくとも私が持った印象は、どこか整理されすぎている上記の引用中では、居場所を見つけれられない。だが私たちは、その印象が強かったとすれば、掴みたいとしても、この取り返しのつかないものを追わねばならない。それはどこへ行つたのか？ いやそんなふうな言い方は、無責任だろう。もっとはっきりと言うべきである、つまり、感じ取った以上、私たちはそれを捉えなければならないのであって、問いはすでに、どこでそれを捉えられるだろうか、というものであるはずだ、と。

私はたとえば次のように問うてみる。さきに破壊が供犠に類比されているのを見たが、語られたような客体あるいは主体の破壊は、ほんとうに供犠であるか。供犠について直接語りつつ、バタイユは次のように言う。〈私たちが成就するこの供犠は、次の点において他の供犠と異なる。すなわち、供犠執行者自身、彼の打ち下ろす刃にかかって崩れ落ち、生け贄とともに身を滅ぼす〉（「追伸」⁶⁾）。あるいは少し時間を遡るが、「アセファル」の時期に書いた「ニーチェの狂気」で、この哲学者の発狂について、次のように言う。〈彼は神を見ることになるだろう。だがまさに同じ瞬間に神を殺害し、自分自身神となることだろう。しかしそれはただ、虚無の中へとすぐさま自らの身を投げかけるためののだ〉⁷⁾。

私たちの成就する供犠、他の供犠と異なる供犠とは、主体の供犠のことだが、供犠という言葉を使って記述されたこの引用では、〈生け贄とともに身を滅ぼす〉とされている。主体の供犠というものが、学問的に言って実際にあったかどうかは分からない。だがバタイユは、早い時期から供犠のこのイメージに引かれていた。「供犠の身体毀損とヴァン・ゴッホの切られた耳」（一九三〇年）

は、自己破壊に向かった者たちの列伝であり、『有用性の限界』（一九三七—四〇年頃）の中にも祭礼の狂騒が性器の切除や自死を招き寄せたことがしばしば語られる。ニーチェは、現実には狂気のなかに躍り込む。供犠という言葉で語られるとき、主体は身を滅ぼすにまで至る。そこでは、新たな意味や知は見いだされていないのだ。

読者としての印象では、最初に引いた長い分析は、括弧の中だが名前が引かれているように、ヘーゲルの引力圏にあるように思える。それは「知」が自らをいったん否定しながら新しい「知」となって現れて来るという弁証法の一つの階梯をなぞっているように見える。だが、『内的体験』という書物の全体について言えば、バタイユの哄笑はいつまでも尾を引き、恐怖の感情はおさまることがない。それらは知へ回収されることを拒否する。バタイユにおけるこの拒否を読者に確信させるのは、たとえば「刑苦」の終わり近くでのつぎのような一節である。

まだまだ足りはしない、不安も、苦痛も、まだまだ足りはしない⁹⁾。（「刑苦」）。

不安も苦痛も、どうあっても途絶えてはならない。それは〈私〉が我に返らないためであろう。そして、「刑苦」の最後には、次のような一節が置かれている。

笑いが、夢が、そして眠りの中でおびたらしい屋根が、残骸となって雨と降る……何も知らぬこと、果ての果てまで（恍惚の果てではない、眠りの果てだ）何も知らぬこと。こうして解きたい謎としての私を絞め殺してしまうこと、眠りを肯うこと——星をちりばめた宇宙、私の墓、栄光ある宇宙、聳^{みちし}いた不可知の星を、死よりもさらに遠く、恐怖をそそる無数の星をちりばめたその栄光（非＝意味。子羊の炙り肉にあった、あの韭の味）⁹⁾。（「刑苦」）

この引用では、現れてくる「知」を覆すかのように、はっきりと〈果ての果てまで……何も知らぬことだ〉と断言されている。彼は自分に対して自分を謎として残したまま死のうとする。バタイユのなかでは、論証的に記述しようするとき、論証的であろうとすればするほど、それを覆すかのような動きが、ど

ここに現れ出る。これは輻輳した世界であって、この覆す力の現れを、どこと具体的に指摘することは難しい。その動きは、ある種の笑いまたある種の踏み外し（私は神々しく笑った、あるいは私は書こうとするといつも失敗する、といったような）として短く漏らされる。右の引用は、もう少し踏み込んで、もう少し持続的にそれが捉えられた、数少ない例の一つである。ここでは、バタイユの経験は、これまでが強烈な意志と暴力によって支えられていたのに較べ、むしろ無為の世界として現れてくる。残るのは眠りと謎である。ただ星空だけがその上にある。もう一つ例証を挙げる。こんどはいくらか反省的に書かれた箇所である。

もし人が終りにまで行こうというのなら、自己を抹消し、孤独に身をさらし、厳しくそれに耐え、承認を受けることを断念せねばならない。その上不在者のごとく、無分別の者のごとくあらねばならず、意志なくまた希望なく苦痛を忍び、他の場所にあらねばならない。思考は（それが自分の奥深くに保持しているもののゆえに）、生きながら埋葬されねばならない。私はその思考を、それが誤解されることをあらかじめ承知して、公表する。それは誤解されるように出来ている。思考の擾乱は終わらねばならず、片隅の老婆のように榮譽もなく隠されていなければならない。私は、そして私とともに思考は、それほどにも深く非意味の中に倒れ伏すのみである。思考は人を破滅させ、その破滅は群衆へと交感することはできない。それはいちばん強い者たちに向けられている⁽¹⁰⁾。（「刑苦への追伸」）

〈承認を受けることを断念せねばならない〉という箇所に、ヘーゲルから離れようとする意志がうかがわれるが、ここでも〈私〉は我に返らない。私は抹消されたまま、不在者であり、無分別な者にとどまり続ける。しかも、それは片隅の老婆のように榮譽もなく隠されていて、誰にも知られることがない。思考は、誤解されるほかに、またそれは誤解によって無限に逸脱し、〈新しい知〉に向かうことはない。にもかかわらず、それは人を破滅に導く。そして〈私〉と〈思考〉は、非意味のなかに深く倒れたままである。生きながら埋葬されること、それは先の引用の眠りにほかならない。おそらくこうした様相が内的体験の果てである。彼は無為のなかに投げ出されるのだ。⁽¹¹⁾

9、好運

〈果ての果てまで……何も知らぬこと。こうして解きたい謎としての私を絞め殺してしまうこと〉、これがバタイユの内的体験によって開かれた世界である。しかし、それは、〈新たな知〉への、ではないにしても、ひとつの転回点ではあったように思われる。

バタイユの内では、四三年から四四年にかけて大きな変化が起きたらしい。それはまず、「好運chance」という考えかたの浮上である。『ニーチェについて』の「一九四四年六―七月の日記」の中で彼は次のように言う。

一九四三年一月、私は、今語っている「好運」というものについて、はじめて息をめぐらしたのだった。⁽¹²⁾

「好運」という言葉はすでに『内的体験』でもまた「アセファル」でも使われているが、ここで新しい意味をもって使われ始める。バタイユにおける「好運」という考えの重要さは知られていようが、四三年の一月頃からそのようなことについて考え始めたということだ。「好運」とは何の意味か。「好運」は、言葉そのものからすれば、運に任せ、運を受容することだが、運に任せられるものとは、人間の意志によっては到達され得ないもの、左右し得ないものである。そういうものが現れたのだ。バタイユは『内的体験』でしばしば、内的体験はひとつの企てだが、「企て」を越えようとする「企て」なのだと言ったが、「企て」とは人間の意志によるとすれば、好運とは、「企て」が越えられたしるしであるのかもしれない。そのとき、ひとつの態度が現れる。それは彼がニーチェに見た〈努力のなさ〉⁽¹³⁾である。〈ニーチェが叙述した法悦状態……、笑うような軽快さ、気違いじみた自由の瞬間。「もっとも高揚した」状態に内在する道化者の気分〉というのがそうだろう。そしてバタイユ自身、その様態に達したと言っている。すでに『有罪者』のなかに、〈言ってしまうのか、大したことではないのだ、つまり、私が再び好運に近接したとき以来、法悦は私にはきわめて手に入れやすいものとなり、ある意味では、もう二度と中断されぬものとなったほどだ〉⁽¹⁴⁾という記述がある。さらに『ニーチェについて』では

もっと自信に溢れて次のように述べる。〈私はその気になれば、神秘状態を意のままに操ることが出来る。いかなる信仰からも離れ、いかなる希望も奪われ、私はこの状態に接近するのにいかなる動機を持たない〉⁽¹⁵⁾。神秘状態と言われているものを内的体験と同義と取るとして、そこでは先にあったような強烈な断絶あるいは飛躍の感情はもはや消えている（以上引用はいずれも『ニーチェについて』の「日記」から）。

同じ時期にもう一つの変化が自覚されている。これも『ニーチェについて』の「一九四四年六―七月の日記」からの引用である。

ブルーストが体験した神秘状態におけるこうした神人融合感théopathieの側面について言えば、一九四二年に彼の神秘状態の本質を解明しようとしていたときには（『内的体験』第Ⅳ部「刑苦への追伸」）、私はこの側面にまったく気が付いていなかった。あのときは私自身まだ引き裂きdéchirureの状態にしか到達していなかった。最近になってはじめて私は、神人融合感の中へ滑り込んだのである。それからすぐに私は、この新たな状態、禅やブルースト、そしてアヴィラの聖テレサや聖ホアン・デ・ラ・クルスなどの神秘家たちが最後の段階で体験していたこの状態の単純さについて考えをめぐらしたのだった〉『ニーチェについて』⁽¹⁶⁾

バタイユは『内的体験』でブルーストについてかなり詳細に論じ、また『ニーチェについて』でも言及があるが、彼のブルースト論をあげつらうことはしない。今取り出したいのは、『内的体験』のあとで、〈引き裂き〉の状態から〈神人融合感〉へと自分の経験の質が変わっていったと言っているという点である。〈神人融合感〉という表現も、実は『内的体験』の中にすでに現れているのだが、〈好運〉と同じく頃に、新しい意味を帯びはじめる。〈引き裂き〉とは、たとえばあのフルール街の笑いの経験の記述にありありと見えていた、それこそ身を引き裂くような苦悩の感覚のことだが、〈神人融合感〉とは何か？バタイユは次のように書いている。〈神人融合状態のうちでは、信徒自身神である。法悦のうちで、信徒は神と自分との同等性を体験するが、この法悦は単純なものであって、「効力というものをもたない」状態である。それでいながら、悟りと同じく、考え得るどんな法悦よりももっと遠くに位置している〉⁽¹⁷⁾。

これはある至福の感覚、けれども瞬間的ではなく持続される感覚だろう。この感覚の例として、禅の「悟り」が挙げられているが、これについては、く悟りは努力なしでのみ到達されうる。ある無 *rien* が、予期せぬときに、外部から悟りを引き起こすと言われている。もし悟りがこのような受動性の状態であるとしたら、「好運」と「神人融合感」は、おそらく同じ一つのことだろう。私たちはこの変化を不安あるいは苦悩から軽やかさへの移行と捉えることもできるだろう。また、この時期に現れる「至高の操作 *opération souveraine*」という言葉も、おそらくは「好運」の問題系に属している。

このように「引き裂き」から「神人融合感」へという変化があるなら、それに対応させて「内的体験」から「好運」へというかたちで、変化を捉えることもできるだろう（「好運」を内的体験の新たなかたちだと考える立場も、もちろん可能である）。書物としての『内的体験』は、狭義の「好運」までは含まない。そして、とりわけ『ニーチェについて』を読むなら、「好運」と「神人融合感」は、「内的体験」と「引き裂き」に匹敵する重みを持ち、その追求には同じだけの労力を必要とするだろうことは、容易に推測される。ただ、この新たな局面が、「引き裂き」の経験から生じたく果ての果てまで何も知らぬこと」という叫びとそこから立ち上る無為の世界に発端を持つことは、確かだ。そのことを確認した上で、今はとりあえずピリオドを打ちたい。

終わり

注

- (1) 全集第5巻21ページ、前出邦訳31ページ。
- (2) 全集第5巻74ページ、前出邦訳142ページ。
- (3) 全集第5巻172ページ、前出邦訳332ページ。
- (4) 全集第5巻21ページ、前出邦訳32ページ。
- (5) 全集第5巻67ページ、前出邦訳127ページ。
- (6) 全集第5巻176ページ、前出邦訳341ページ。
- (7) 全集第1巻547ページ、邦訳『ニーチェの誘惑』収録（吉田裕訳、書肆山田、1996年）。

- (8) 全集第5巻74ページ、前出邦訳141ページ。
- (9) 全集第5巻76ページ、前出邦訳147ページ。
- (10) 全集第5巻179ページ、前出邦訳346ページ。
- (11) ところで、この何か無為なものの現れを的確に捉えた例の一つに、クロソウスキーの分析を挙げることができるだろう。バタイユの死去に際して「クリティック」誌が行った特集に寄稿した論文「ジョルジュ・バタイユの交感におけるシミュラークルについて」——『内的体験』と同じ頃にバタイユが行った講演『罪について』（一九四四年）を主題としている——で、彼は次のように書いている。

バタイユに何ごとかが起こるのだが、彼はこの体験について、それを規定しそこからいまだに理解可能なこれこれの結論を引き出すとしても、彼には起こらなかったことのように語る。彼は十分規定された発言（体験についての）を、自分に帰さないし、帰することができず、そのため、すぐさま不安や、歓喜や、気儘さに訴えてしまう。——次いで彼は笑う、そして笑いで死ぬ、あるいは涙が出るほど笑うと書く——これは体験が主体を抹消する状態である。これらの表現が覆うものにバタイユが貫かれていたかぎりにおいて、彼の思考は不在であったし、彼の意図も、彼の諸表象が形づくるコンテキストの中で、これらの表現を一個の省察に委ねることではなかった。そのとき彼にとって重要なのは、この不在という状態であった。そしてその諸段階を遡って標識を付けつつこの状態を再構成することは、彼が哲学として認めることを必然的に拒否するような一個の哲学に彼を導く。（Critique, 195-196, 743-747ページ, 1963. 邦訳『ルサンブラン』、清水正一・豊崎光一訳、ペヨトル工房、1992年、34ページ。）

この引用での、バタイユは自分に起こったことをあたかも起こらなかったかのように語るという指摘は、バタイユの記述中の、自分は不在者であらねばならないという部分と通じているだろう。クロソウスキーによれば、バタイユは起こったことについて語りながら、それとは別な世界へと逸脱してしまうのだ。バタイユのなかに何か非現実的なものが生じたこと、それが別種の世界を開いてしまうこと、そこに分かれ道があって、サルトルやイボリットらにとっては存在しなかったこの世界にむかって、バタイユは常に滑り込んでいく状態にあったことが、クロソウスキーによって的確に捉えられている。起こったことから逸脱しようとするバタイユの語り口は、哄笑と混じり合い、主体を抹消し、彼が不在であるかぎりにおいて、そこに作用し、哲学を拒否し続ける。それは不在そのものの語り口である。この語り口から、クロソウスキーのいうシミュラークルが生まれる。シミュラークルについてはここでは踏み込まないが、バタイユの試みのプロセス

の中で、これまでとは異なった世界、彼本人ですら制御できない世界がそこに現れたことは、確かに捉えられたのである。

同様の指摘は、デリダによって、バタイユのヘーゲル論に関してなされている。「限定経済学から一般経済学へ」（1967年）の中で、デリダは次のように言う。〈バタイユの提出する諸概念は、それが置かれている統辞法を無視して個々に把握し、固定化してみれば、すべてこれヘーゲルの概念である。そのことは認めるほかないのだが、それですべてが終わると考えてはならない。というのも、こうした一見ヘーゲル的な概念に、バタイユはある振動を与えており、概念そのものにはほとんど手を付けていないが、これを新しい布置へと転位せしめ、再記載しているからだ〉（『バタイユの世界』収録、三好郁郎訳、青土社、1978年）。これを発端として、バタイユがヘーゲルを「脱構築」していく様が捉えられる。今は後者の問題には踏み込まないが、この着目の仕方は、バタイユにおいて、通常の眼には抜け出しようない論旨を解体させる契機を与えるものとして興味深い。

- (12) 全集第6巻96ページ、前出邦訳161ページ。
- (13) 全集第6巻159ページ、前出邦訳273ページ。次も同じページ。
- (14) 全集第5巻316ページ、前出邦訳148ページ。
- (15) 全集第6巻61ページ、前出邦訳106ページ。
- (16) 全集第6巻160ページ、前出邦訳275ページ。
- (17) 全集第6巻159ページ、前出邦訳274ページ。次も同じページ。